

DIEZ RAZONES

Adolfo Castañón

George Steiner, *Dix raisons (possibles) à la tristesse de la pensée*, Paris, Albin-Michel, 2005, 165 p.

Volumen publicado en una edición bilingüe, en inglés y en francés (páginas pares para aquél, nones para éste), *Dix raisons (possibles) à la tristesse de la pensée* es una obra de síntesis y reflexión y casi un testamento intelectual.

El ensayo de George Steiner tiene (como sugiere su título) no poco de crítico y autocrítico, no poco de melancólico. Desgrana un tema clásico de la filosofía, los límites internos y externos del pensamiento, las dificultades y trampas a que se enfrenta la vida contemplativa: la vida filosófica, el “vértigo del preguntar y del ser que se interroga” que son propios de una vida examinada, destinada al examen y que sólo podría encontrar en éste el sentido de su ser. En el horizonte de esta flor de diez pétalos que es la posible tristeza del pensamiento se dibuja Dios (o su ausencia). Para George Steiner, como para Heidegger, sólo vale una vida que se pregunta por el ser y por el no ser, por el sentido inmanente del mundo, por Dios o su ausencia. Pero la vida humana que realmente se puede hacer estas preguntas, que realmente puede pensar, no es una vida cualquiera sino la de aquellos seres educados en y para el pensamiento, aquellos que forman parte de una minoría de minorías que son quienes saben que sólo el pensa-

miento entrenado para pensar puede aspirar ya no a la verdad sino, más acá, a la posibilidad del error y al seguimiento más o menos educado del pensar y del filosofar.

En *Diez razones (possibles) para la tristeza del pensamiento* George Steiner prosigue su examen crítico de la cultura contemporánea. No es un examen extrovertido, histórico, sino intravertido, volcado hacia un examen de la razón. En esta obra se presenta un examen de la conciencia de la razón en marcha; no en balde el libro está armado en torno a una cita de F.W.J. von Schelling (1775-1854), proveniente de su ensayo sobre la esencia de la libertad (1809). Anti-cartesiano, el filósofo alemán se hacía preguntas similares a las de Hegel, pero en otro sentido (no compartía su optimismo racionalista). Una lúcida y desesperanzada desolación anima este decálogo posmoderno de la razón rota o estrellada contra sí misma. Se siente, entrelineado, un temor de George Steiner; ¿qué será de la dignidad humana si deja de hacerse las grandes preguntas (¿existe Dios? ¿qué es el tiempo? ¿qué son justicia y verdad?) y zozobra (como lo hace) en un suave nihilismo donde la urgencia de esas preguntas pasa a ser patrimonio de los psicópatas o de los terroristas (de *El hombre rebelde*, para recordar a Albert Camus) y se inscribe en los límites de la razón y en el seno de lo puramente razonable, de lo cómodamente razonable? Una defensa de la sed inquisitiva, una apología de la angustia por el saber atraviesa este ensayo breve e insondable que denuncia, al paso, que la afirmación de Heidegger de que la inmensa mayoría de la humanidad

vive en la prehistoria de la filosofía se encuentra plenamente justificada.

Diez preguntas (posibles) sobre el origen de la tristeza del pensamiento es un ensayo que implícitamente trae una larga crítica sobre los límites de la ciencia y de la civilización tecnológica y que hace un llamado tácito al lector a recobrar los temas esenciales de la filosofía. Si el pensamiento es a la vez íntimo e intransferible y al mismo tiempo universal y aun banal, si el pensamiento nunca puede estar plenamente cierto de la realidad de sus proposiciones, si el pensamiento nunca puede estar seguro de poder evadir la cárcel del lenguaje, si el pensamiento no puede conocer sus propios límites y en última instancia tampoco puede transmitirse, si el pensamiento es en suma lo más humano e inhumano en el hombre, entonces ¿qué sentido tiene pensar? En un teclado alterno, George Steiner ataca otra línea de argumentación: la de la marginalidad radical del pensar en una cultura del consumo y del mercado, del espectáculo y de la difusión, donde el pensamiento y quienes lo llevan o conducen están por así decir proscritos y resultan merecedores de los mayores castigos. Por algo –recuerda Steiner–, a los judíos, raza de pensadores, se les intentó exterminar durante la Segunda Guerra. El pensar y el preguntar son o parecen ser fuente de infinita tristeza, y para George Steiner, acaso la única salida, la única red que hace presentir verdaderamente la inminencia de una salida, es o puede ser la música, el milagro de la canción que, como una rosa en la oscuridad, rompe la noche del sinsentido.

Las diez tristezas del pensamiento, según George Steiner, son:

Primera tristeza: en el centro del pensamiento que se quisiera infinito está la impotencia de saberse fragmentario, impotente para dejar de ser, incapaz de saber si su realidad, su ser, es real, si es o no es.

Segunda tristeza: el pensamiento común y corriente es distraído, intermitente, está sujeto en cierto modo a la meteorología; el pensamiento focalizado, sostenido y concentrado es una excepción; algo nos dice que el pensamiento tiene una raíz psicósomática, ingobernable y, en última instancia, impensable.

Tercera tristeza: la inseparable dualidad del pensamiento, que es íntimo, intransferible, intransitivo y secreto y, a la vez, moneda común y corriente, icono banal, signo trivial. En las humanidades, según la célebre observación de Alexander Pope, sólo se puede innovar en la forma. Esa dualidad es motivo de una indesarraigable tristeza. Poncio Pilatos se burla, ¿de quién?, y al burlarse sufre (por cierto, *Jesting Pilate*, alude al libro de viajes de Aldous Huxley por la India, Burma, Malasia y Estados Unidos. En los capítulos finales de este libro, Aldous Huxley constata con cierta melancolía la falsificación y mercantilización de los valores en la estadounidense “ciudad de la alegría”. A su vez, la frase de Huxley, conviene saberlo, proviene de un ensayo de Francis Bacon: “¿Qué es verdad? dijo gesticulando el burlón Pilatos; y se fue sin esperar respuesta”).

Cuarta tristeza: la desgarradora, inquietante constatación de que el pensamiento

está inscrito en las circunstancias, en la historia, en la geografía, en la política y en las aspiraciones y sueños de una razón que busca, pese a todo, una transparencia geométrica, un desinterés puro y abstraído de las circunstancias. Al final, Sócrates canta y se deja llevar por ese impulso que mueve a los poetas, a los enamorados e inspirados, a los “lunáticos” (como dice Shakespeare).

Quinta tristeza: la profusión, la exhuberancia vertiginosa y casi nauseabunda del pensamiento que nunca se detiene, que está siempre creando y jugando y que es imposible gobernar y de registrar. De ahí la tentación, en ciertos regímenes totalitarios, de racionalizar el pensamiento. La prodigalidad, la abundancia inasible del pensamiento producen una desalentadora, descorazonadora tristeza, un sentimiento de traición y de frustración.

Sexta tristeza: Las consecuencias del pensamiento nunca serán idénticas al pensamiento; el proyecto cumplido siempre estará en una relación de asimetría con el proyecto del pensamiento. La realización, la realidad de lo realizado siempre estará al margen de la plenitud del pensamiento. Entre el deseo y la muerte, el pensamiento no logra nunca que sus consecuencias sean idénticas a lo que ha pensado.

Séptima tristeza: cristal o espejo, el pensamiento parece velar más que revelar, oscurecer más que iluminar. Y sin embargo es, cristal o espejo, nuestro único medio de conocimiento.

Octava tristeza: la opacidad del pensamiento, la oscuridad del otro en el amor (sólo

la risa y el odio son capaces quizá de revelar nuestro fondo más oculto). El otro, el amado, resulta inaccesible, del mismo modo que uno es inalcanzable para el otro. El laberinto de la interioridad o intimidad del otro no puede ser vencido por el pensamiento.

La novena tristeza gira en torno a una doble constatación: en primer lugar, la confusión entre las diversas realidades y grados de pensamiento: del pensamiento trivial, común y corriente de la mayoría al pensamiento sostenido y focalizado, al pensamiento de altos vuelos; en segunda instancia, la constatación de que la gran mayoría, de la humanidad es, por así decir, mentalmente analfabeta, cerebralmente no letrada, no educada. Los pocos que participan de esa búsqueda común de las “letras mentales” no siempre pueden participar de la “integración última de ese pensamiento de primer orden a los valores y prácticas comunitarios”. El pensamiento auténtico, el pensamiento seminal es objeto de un miedo atávico, de esa envidia subconsciente que alimenta la “rebelión de las masas” y que amenaza destruir, incluso físicamente, al intelectual, como en el caso de Sócrates. La estupidez brutal y supina de los medios masivos de comunicación ha ridiculizado en nuestra época el concepto mismo de intelectual. La pasión intelectual provoca odio y burla (los judíos suelen pensar ruidosamente y por eso se ha buscado su exterminio).

Por otra parte, el adiestramiento y el ejercicio, las técnicas de memorización y de meditación son indispensables para aproximarse al pensamiento. Pero se debe saber


que la creatividad intelectual, artística y científica nace al parecer de “colisiones, de saltos cuánticos, en la superficie dual de lo subconsciente y de lo consciente”, de lo formal y de lo orgánico en un juego y un arte “eléctricos”, de agentes psicosomáticos que escapan ampliamente a nuestra voluntad. Por eso no es posible la institucionalización de la creatividad, y para el genio la democracia sólo puede ser una terrible injusticia o un fondo moral. “La inadaptación del gran pensamiento y de la creatividad a los ideales de la justicia social es una nueva fuente de melancolía.”

La décima tristeza del pensamiento estriba en que si bien el *homo* se hizo *sapiens* a partir de su búsqueda de Dios, de su interrogación sobre el sentido y su inquisición en torno a la nada y a la muerte, ese *sapiens* no lo ha llevado a ningún lado moralmente hablando y continúa en su búsqueda –y en esa continuidad está la esperanza de su sobrevivencia hacia esas preguntas–. La catástrofe del eclipse de Dios en la consciencia humana se dibuja de algún modo en el fundamentalismo tanto de ciertos núcleos islámicos como de ciertos grupos radicales del sur usamericano y en el conformismo y agnosticismo de las democracias occidentales contemporáneas, donde incluso las diversas formas de contracultura se plantean como negocio y se inscriben en el proceso de mercantilización. “Es difícil imaginar cómo serían nuestros mapas del espíritu y totalidades que habita, lo que sería del alfabeto de reconocimiento, si el problema de Dios llegara a perder sentido. Ninguna retórica de la

‘muerte de Dios’, ninguna erosión de la religión organizada en las supremacías de Occidente se aproxima a un eclipse de la posibilidad de Dios en el seno mismo de nuestra conciencia.¹ El vértigo del preguntar activa una vida dedicada al examen.” Este olvido de Dios y de la muerte, del sentido y de la nada en la civilización contemporánea, además de la consciencia de las preguntas que se hacían Sófocles y Platón en torno al sentido de lo humano, es una fuente –la décima– para la tristeza del pensamiento.

Si bien la creatividad no puede ser institucionalizada ni formalizada, las técnicas de memorización, destreza reflexiva y hermenéutica pueden ayudar, acompañar su aparición.

La creatividad en las ciencias sociales no sólo es una cuestión de erudición, depende también de imponderables.

Cabe anotar finalmente que el único filósofo de origen hispánico que cita George Steiner (sin mencionarlo), al manejar el concepto clave de “rebelión de las masas”, es José Ortega y Gasset. (*Para David Huerta, felicitándolo por el Premio Xavier Villaurrutia.*) 

¹ It is the vertigo of asking which activates an examined life (p.172).

UNA VIDA

Bernard Dupuy

Manfred Dahlheimer, *Carl Schmitt und der deutsche Katholizismus, 1888-1936*, F. Schöningh Verlag, Paderborn, 1998, 628 p.

Esta gruesa monografía, centrada en la personalidad de Carl Schmitt y su decisiva influencia sobre las concepciones jurídicas en Alemania entre las dos guerras mundiales, intenta aclarar las relaciones complejas del catolicismo alemán con la República de Weimar y luego con el nacional-socialismo.

En una tardía reflexión retrospectiva dirigida al converso Helmut Rumpf en 1948, Carl Schmitt se declaró “católico en cuanto a la profesión de fe, pero también por la ascendencia y, si puedo expresarme así, por la raza”. Ha confiado a su diario íntimo que su lucha por su identidad propiamente católica (“contra los neutralistas, los flojos, los estetas, los abortadores, los incineradores y los pacifistas”) fue “el secreto” de toda su vida. ¡Qué expresión más ambigua! Manfred Dahlheimer se dio por tarea situar en el tiempo y valorar el significado de esa afirmación.

En los años 1920 muchos críticos reunían en forma automática a Carl Schmitt y Charles Maurras con su “catolicismo de la exterioridad”. Varios quisieron aplicar a Schmitt el calificativo aplicado a Maurras de “católico y ateo”. La comparación no es pertinente, pero ¿qué enseña la lectura de los escritos de Schmitt?

Para contestar a la pregunta de si sus ideas políticas fundamentales fueron auténticamente católicas, hay que situar sus teorías en el

contexto de la república de Weimar. Su pensamiento se inspira en la filosofía del Estado deseada y desarrollada por los juristas de la época. Es muy interesante preguntarse cómo los representantes de esos grupos apreciaron las teorías de Schmitt. Entonces uno se da cuenta de que el catolicismo alemán de esos años distaba mucho de ser monolítico y que se dividió a la hora de juzgar el caso algo crucial de Carl Schmitt.

El objeto preciso del libro es el Schmitt de los primeros años de la República de Weimar. En su carrera el año de 1936 es un parteaguas; es cuando sus tomas de posiciones públicas se agravan, cuando su apoyo al nazismo se afirma y aparecen los temas raciales. Las posiciones de Schmitt después de esa fecha no interesan en este libro. Dahlheimer estudia la primera época y la influencia ejercida por Donoso Cortés, el eminente católico español, sobre Schmitt. Además, subraya que no se puede subestimar la influencia inicial de juristas y teólogos protestantes.

Schmitt había tenido, antes de 1936, una carrera pública excepcional e insólita. Alcanzó la fama al afirmarse como católico cuando en la universidad alemana imperaba aún el lema “*de catholicis non legitur*”; Schmitt se movía en un medio hostil. Como jurista, se situó en la frontera entre el derecho y las otras disciplinas, sociología y teología. Se estableció en la línea de Maquiavelo y Hobbes, como partidario de la democracia autoritaria y tuvo como principal adversario al vienés Hans Kelsen. Sus trabajos sobre el romanticismo, la teología política, el catolicismo, lo volvieron célebre, pero sus primeros adversa-

rios fueron católicos. Su argumentación histórica ofuscaba a los clérigos de formación escolástica; su antiparlamentarismo se topaba con sus esfuerzos para obtener el reconocimiento público.

Carl Schmitt pudo militar en el partido católico *Zentrum*; lo invitaron pero no se manifestó una sola vez. Los católicos, de todos modos, eran felices de ver a uno de los suyos entre las luminarias del derecho público. La reserva de Schmitt puede explicarse por razones personales: su primer matrimonio fue puramente civil, lo que le prohibía el acceso a los sacramentos. Debió de sufrir mucho las consecuencias en su vida de un derecho canónico cuyas fuentes reconocía. Además, su antiparlamentarismo no lo empujaba a conseguir un mandato político para defender la institución.

Fue considerado como un oponente cuando apoyó el llamado “golpe de Prusia” (von Papen había minado en 1932 los fundamentos de la Constitución de Weimar, a saber, los artículos sobre los reglamentos del Congreso). Por lo mismo sus relaciones con el *Zentrum*, que otorgaba un valor mayúsculo a la fidelidad a la Constitución —lo que no impedía una crítica intensa tras bambalinas—, fueron siempre tensas.


En 1933 Schmitt no fue el único jurista en aceptar que el nuevo Estado pasara bruscamente al control del nacional-socialismo. Hacía mucho tiempo que deseaba una alternativa a la política del *Zentrum*, pero no dudó en invocar la doctrina del Estado de León XIII para hacer aceptar al régimen nazi como la nueva autoridad legal. Fueron pocos los miembros del *Zentrum* que siguieron a Schmitt en

la aprobación del Estado nazi. Para la gran mayoría había que rechazar cualquier colaboración con el régimen. La responsabilidad de Schmitt resulta hoy evidente.

En los años de 1920, Carl Schmitt había publicado artículos en revistas católicas como *Hochland*, *Abendland*, y *Die Schildgenossen*, así como en los diarios católicos *Kölnische Volkszeitung* y *Germanica*. Después de 1930 dejó de hacerlo; publicó casi exclusivamente en revistas derechistas, nacionalistas, y a partir de 1933 no dudó en escribir en la prensa del nuevo régimen, entregando su prosa a diarios netamente nazis. Por lo tanto puede sorprender que a partir de 1936 los nazis hayan dejado de invitarlo. Es que no pudieron tolerar su justificación del nazismo racial por el catolicismo político de su defensa de la Iglesia. Después, los responsables oficiales del régimen quisieron eliminar un rival que, con todo y sus declaraciones de apoyo, se situaba afuera del nazismo.

De todos modos, después de la guerra, se quedó callado y, al perder su cátedra, se retiró en soledad a Plettenberg. Parecía un enigma, representó la comedia del arrepentimiento por haberse profundamente equivocado durante cuatro años sobre la naturaleza del nazismo, que había saludado, de manera errónea, como capaz de restaurar el sentido de la autoridad. En realidad no se arrepentía de nada.

En cuestiones teológicas, sus tesis sobre la interferencia de la Iglesia y del Estado encontraron un adversario decidido en la persona de su antiguo colega Erik Peterson, cuya clarividencia frente al nazismo fue inmediata y absoluta.

Hay que señalar la bibliografía de Carl Schmitt, establecida por P. Tommissen y publicada en la *Revue Européenne des Sciences Sociales* en su número 44 (1978) intitulado *Miroir de Carl Schmitt*, con un prefacio de Olivier Beaud (Librairie Droz, Ginebra, 1978). 

NUESTRA IDENTIDAD

Javier Buenrostro

Aimer Granados García y Carlos Marichal (compiladores), *Construcción de las identidades latinoamericanas. Ensayos de historia intelectual (siglos XIX y XX)*, México, El Colegio de México, 2004, 269 p.

Los países que han obtenido sus independencias después de siglos de estar inmersos en la dicotomía imperio-colonia, lo mismo en África que en Asia y por supuesto en Latinoamérica, se enfrentan a dos problemáticas inherentes a su recién adquirido estatus autónomo: identidad y modernización.

El marco teórico de cómo se construyen estas identidades nacionales ha sido desarrollado de manera abundante por distintos autores en el último cuarto de siglo. Solamente como botón de muestra habría que mencionar a Benedict Anderson (*Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*), Ernest Gellner (*Naciones y nacionalismos*) y Eric Hobsbawm (*Naciones y nacionalismos desde 1780*).

Los textos del libro *Construcción de las identidades latinoamericanas. Ensayos de historia intelectual, siglos XIX y XX* tienen como marco de referencia algunas de las inquietudes

expuestas en aquellos trabajos. Sin embargo, las inquietudes y planteamientos en la formación de identidades nacionales y supranacionales son parte de una larga tradición intelectual y política de Latinoamérica. Más de doscientos años de labor, tanto en la cultura política como en la literatura ensayística de los países de la región, representados por intelectuales como Justo Sierra (México), Francisco García Calderón (Perú), Manuel Ugarte (Argentina), José Vasconcelos (México), Deodoro Roca (Argentina), o por sucesos políticos como los Congresos de Panamá (1822), Lima (1848 y 1865) o Santiago (1856), son examinados con detenimiento por casi una decena de autores. Lo mismo ocurre con la historicidad de los conceptos de “América Latina”, “Latinoamérica”, “Hispanoamérica” o “Colombia”, con los que se denominaba a esta parte del continente.

Aunque la finalidad del libro es recuperar una discusión colectiva y a ciertos personajes destacados de la cultura y la política, llama la atención que se haya escogido para tales propósitos el enfoque de la historia intelectual.¹ La historia intelectual adquiere carta de naturalización en los espacios teóricos y metodológicos con la aparición en 1933 de *La gran cadena del ser*, de Arthur Lovejoy, y con la fundación por él mismo del *Journal of the History of the Ideas* en 1940. A pesar de que Robert

¹ Ya Mauricio Tenorio se había adentrado en el estudio de las “identidades latinoamericanas” del siglo XIX en su estudio *Argucias de la historia. Siglo XIX, cultura y “América Latina”*, pero lo había hecho desde una perspectiva más culturalista.

Darnton en su ensayo de 1980 “Intellectual and Cultural History”² anunciaba de manera estadística el declive de esta subdisciplina en el campo académico estadounidense, la historia intelectual se ha visto enriquecida con la premisa de que el conocimiento del mundo no es de carácter factual sino lingüístico, como lo explica Richard Rorty en *The Linguistic Turn*. La historia intelectual “se va a recluir en un segundo nivel de conceptualización, y, a la vez, va a escapar del control de los historiadores”,³ nutriéndose de la crítica literaria, la filosofía y la antropología cultural.

Esta historia intelectual cuenta con reconocidos representantes en Latinoamérica. La Universidad de Quilmes es un fuerte bastión de esta corriente con los historiadores Carlos Altamirano, Óscar Terán y Elías José Palti (*Giro lingüístico e historia intelectual*), además de publicar *Prismas: Revista de Historia Intelectual*. Para los casos de Brasil y Chile podemos citar como exponentes destacados a José Murillo de Carvalho y a Eduardo Devés Valdés, respectivamente. En México existe un seminario activo de historia intelectual impulsado por el propio Carlos Marichal, junto a Horacio Crespo y Guillermo Palacios, además de historiadores que en sus trabajos presentan elementos y temas relacionados con la historia intelectual, como Javier Garciadiego y Guillermo Zermeño.

² Robert Darnton, “Intellectual and Cultural History”, en *The Past Before Us: Contemporary Historical Writing in the United States*, Michael Kammen (comp.). Ithaca, Cornell University Press, 1980.

³ Elías José Palti, *Giro lingüístico e historia intelectual*. Buenos Aires, Universidad de Quilmes, 1998: 26.

Éste es el contexto teórico y metodológico en el que se inscriben los trabajos del libro compilado por Carlos Marichal (El Colegio de México) y Aimer Granados (UAM-Xochimilco). Teniendo en cuenta sus retos y problemáticas, la intención de esta obra no es la de participar en la cimentación de la historia intelectual latinoamericana sino la de proveer “aportaciones más modestas para la recuperación de ciertos debates colectivos, así como de ciertas figuras del mundo intelectual latinoamericano del siglo XIX y primera mitad del siglo XX, que merecen la pena considerarse más a fondo y de manera crítica” (p.25).

Aunque los textos abarcan un amplio periodo y distintas geografías y personajes, la pregunta que ronda siempre es cómo se ha ido forjando y definiendo la “identidad latinoamericana”. Según David Brading, ya en tiempos de la Colonia, en el siglo XVII, existían fuertes elementos aglutinadores de una identidad criolla, y después de la Revolución francesa ya había una identidad “americana”, según Alexander von Humboldt. Después de las guerras de independencia en el continente americano, Bolívar promueve una integración americana para evitar la reconquista española. Así es como Aimer Granados explica que en el Congreso de Panamá (1826) destacara “un sentimiento de identidad política que se debatía entre lo *americano*, las tendencias protonacionales de las antiguas divisiones territoriales impuestas por la Corona española y las inclinaciones provinciales” (p.47). Lo americano se definió en ese momento como contraposición a lo español. Para 1848, en el Congreso de Lima, se


abandona el concepto de lo *americano* y es sustituido por el de lo *latinoamericano*, con la clara intención de separar a la América sajona de la latina y de la nueva amenaza colonizadora del continente: Estados Unidos.

Esta evolución de los conceptos se dio en casi todos los intelectuales de la época, quienes buscaban con ello la consolidación de los proyectos nacionales mediante el fortalecimiento de las identidades nacionales y latinoamericanas. Fueron los casos del mexicano Justo Sierra, estudiado por Fausta Gantus, o del peruano Francisco García Calderón, analizado en el escrito de Alicia Gil Lázaro. También podemos encontrar en el ensayo de Javier Moyano un análisis sobre las posturas del socialista argentino Manuel Ugarte y del dirigente de la Reforma Universitaria Deodoro Roca.

Es curioso cómo varias de las plumas que en el siglo XIX escribían para dotar a América Latina de una identidad propia que la diferenciara de sus potenciales antagonistas se constituyeron fuera de su geografía. El escenario de los intelectuales estaba en Madrid o en Londres, pero principalmente en París; son los casos del chileno Francisco Bilbao o del colombiano José María Torres Caicedo. Eran escritores ausentes de la realidad que pretendían definir o esclarecer, lo que trajo no pocas complicaciones y particularidades. El propio concepto de “América Latina” fue fuertemente impulsado por los intereses de Francia, como lo explica el ensayo de Esther Aillón.

Ya entrados en el siglo XX, aparecieron proyectos disímiles entre sí pero que coincidían en destacar un punto: privilegiar el concepto

de “raza” en el mundo latinoamericano. Manuel Vargas explica cómo, siguiendo conceptos heredados de la biología de Lamarck y Mendel, Francisco Bulnes y José Vasconcelos promovieron una filosofía de la “raza” que tuvo gran impacto en los comienzos del siglo. Por otro lado, las propuestas de los intelectuales peruanos José Carlos Mariátegui y Víctor Raúl Haya de la Torre imprimieron el sello de una ucronía indígena, una historia de la posibilidad de historias. Aunque en los diversos ensayos reunidos en el libro existe la conciencia de realizar una historia de los conceptos, es este texto de Luis Arturo Torres el que aborda, metodológicamente hablando, gracias al concepto de “Indoamérica”, algunas ideas medulares de la historia conceptual y del historiador alemán Reinhart Koselleck.

Las investigaciones excelentemente fundamentadas y documentadas que conforman *Construcción de las identidades latinoamericanas* nos llevan por una travesía geográfica –México, Perú, Argentina–⁴ y temporal –siglos XIX y XX– en la que vemos planteadas las transformaciones de las “identidades latinoamericanas” y la mutación de estos conceptos desde los terrenos de lo político y lo intelectual. 

⁴ Aunque no son tratados a profundidad, se mencionan casos de intelectuales chilenos o colombianos. Algo que se extraña es un tratamiento de algún caso brasileño, haitiano o jamaicano –algo que no estuviera compuesto en español– para comprender de manera cabal el por qué los autores decidieron para el título el concepto de “Latinoamérica” y no el de “Hispanoamérica”, ambos expuestos a lo largo de los ensayos y cuya diferencia esencial radica precisamente en la lengua.